



'Les sentinelles de Dieu': preuve et certitude morale chez les congrégationalistes et les baptistes

Anne Dunan-Page

► To cite this version:

Anne Dunan-Page. 'Les sentinelles de Dieu': preuve et certitude morale chez les congrégationalistes et les baptistes. Jean-Pierre Schandeler et Nathalie Vienne-Guerrin. Les Usages de la preuve d'Henri Estienne à Jeremy Bentham, Hermann, pp.201-224, 2014, Les collections de la République des Lettres, 9782705689513. halshs-01065977

HAL Id: halshs-01065977

<https://shs.hal.science/halshs-01065977>

Submitted on 18 Sep 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ce fichier électronique est un tiré à part, et ne peut en aucun cas être modifié. Pour commander l'ouvrage complet : <http://www.editions-hermann.fr/4517-les-usages-de-la-preuve-dhenri-estienne-a-jeremy-bentham.html>.

TEXTES RÉUNIS PAR JEAN-PIERRE SCHANDELER
ET NATHALIE VIENNE-GUERRIN

Les Usages de la preuve d'Henri Estienne à Jeremy Bentham

Les collections de la République des Lettres
dirigées par Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren
et Sabrina Vervacke

www.editions-hermann.fr

ISBN : 978 2 7056 XXXX X

© 2014, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

TEXTES RÉUNIS PAR JEAN-PIERRE SCHANDELER
ET NATHALIE VIENNE-GUERRIN

Les Usages de la preuve
d'Henri Estienne à Jeremy Bentham

Table des matières

Remerciements.....	V
--------------------	---

Introduction.....	1
-------------------	---

Jean-Pierre Schandeler et Nathalie Vienne-Guerrin

PROUVER... PROBABLEMENT

Une nouvelle approche de la preuve en éthique et en droit. L' <i>Introduction aux Principes de morale et de législation</i> et le <i>Rationale of Judicial Evidence</i>	41
--	----

Jean-Pierre Cléro

Des Preuves qui ne prouvent rien. L'usage de la preuve chez Pascal.....	69
--	----

Christian Belin

Les preuves mathématiques en philosophie morale : les cas de Craig et MacLaurin	83
--	----

Olivier Bruneau

Évidence, vraisemblance et vérité selon Pierre-Daniel Huet : le cartésianisme en question	101
---	-----

Sébastien Charles

« I will conclude / Out of the circumstances » : Proof and Probability in <i>The Devil is an Ass</i>	117
---	-----

Lorna Hutson

PRATIQUES ET EXPÉRIENCES

Élection et conjectures : la preuve éditoriale selon Henri Estienne (1531-1598).....	137
---	-----

Hélène Cazes

« Faith is the evidence of things not seen » : preuves et épreuves de la foi dans quelques écrits puritains sur l'assurance du salut, c. 1590-1620	181
--	-----

Paula Barros

« Les sentinelles de Dieu » : preuve et certitude morale chez les congrégationalistes et les baptistes	201
---	-----

Anne Dunan-Page

Women, proof and evidence in English infanticide cases in the later seventeenth and eighteenth centuries.....	225
--	-----

James Sharpe

LA SCÈNE HISTORIQUE

Témoignages, traces et représentations du passé : la mise à l'épreuve de l'histoire par le théâtre historique shakespearien	245
---	-----

Jean-Christophe Mayer

Shakespeare and the Dramatization of What Is : The Case of <i>Richard III</i>	263
--	-----

John Jowett

De l'Histoire comme preuve à la preuve comme embrayeur d'histoire : autour de l' <i>Héraclius</i> de Corneille.....	277
---	-----

Bénédicte Louvat-Molozay

Le vrai à l'épreuve de la publication : captation et légitimation dans l' <i>Histoire des aventuriers</i> d'Alexandre-Olivier Exquemelin (1686).....	289
--	-----

Sara Harvey

ARTIFICES

Formes et modalités de la preuve dans les traités de rhétorique vernaculaires de la Renaissance.....	311
---	-----

Claude La Charité

L'affaire est dans le sac. Le statut de la preuve dans les plaidoyers de Pierre-François Gillet	329
<i>Claudie Martin-Ulrich</i>	
Un nouveau type de preuve philosophique ? La peinture narrative dans <i>De la connaissance de soi-même</i> de Lamy	349
<i>Sylviane Malinowski-Charles</i>	
Le statut de la preuve dans les <i>Difficultés de la religion</i> de Robert Challe.....	367
<i>Maria Susana Seguin</i>	
Entre les égarements de la <i>probatio</i> et l'autorité de l'expérience : les preuves d'amour dans le roman libertin du XVIII ^e siècle	385
<i>Marc André Bernier</i>	
CUCULLUS (NON) FACIT MONACHUM	
« To read him by his form » : Shakespeare on the matter of proof	401
<i>Gary Watt</i>	
La preuve par la spatule dans <i>Le Mariage de Figaro</i>	425
<i>Franck Salaün</i>	
« Make trial of her » : feminine constancy put to the proof in Chapman's <i>The Widow's Tears</i>	447
<i>Sylvaine Bataille</i>	
De la preuve par l'habit à la justification par le corps : critique de la preuve dans la fiction chez Challe et Marivaux	471
<i>Florence Magnot-Ogilvy</i>	
Index	489
Les auteurs.....	499

« Les sentinelles de Dieu » : preuve et certitude morale chez les congrégationalistes et les baptistes

ANNE DUNAN-PAGE

En juin 1633, à bord du *Griffin* qui le mène en Nouvelle-Angleterre, John Cotton reçoit un signe de la Providence lui confirmant que son voyage est sanctifié par Dieu : la naissance d'un fils, promptement nommé Seaborn. Le nouveau-né n'est pas baptisé sur le navire, Cotton considérant que les passagers et leurs pasteurs ne constituent pas une « vraie » Église¹. C'est donc une « vraie » Église qu'il érigerait une fois à terre, à Boston, parmi les querelles ecclésiastiques agitant la Baie du Massachusetts, et selon des principes qui allaient profondément modifier le congrégationalisme colonial puis jouer un rôle déterminant dans les polémiques religieuses des îles Britanniques.

La naissance providentielle de Seaborn constitue, pour Cotton, une preuve du bien-fondé de son propre voyage, preuve qui n'est cependant pas valide pour les autres émigrants et qui ne les identifie donc pas comme une Église. Ce chapitre se propose d'examiner l'interaction entre les expressions individuelle et collective des preuves de l'élection divine.

Dès 1636, en effet, sous l'influence de Cotton et de ses confrères, de nouveaux examens destinés à ceux voulant rejoindre les rangs d'une Église coloniale entrèrent officiellement en vigueur². Plus rigoureux qu'auparavant, plus intimes que

1. Pour la biographie de Cotton, voir Larzer Ziff, *The Career of John Cotton: Puritanism and the American Experience*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

2. Edmund S. Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*, 1963 ; Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1971 et pour un réexamen de certaines de ses hypothèses, Michael G. Dittmore, « Preparation and Confession : Reconsidering

ceux jamais imposés par d'autres courants puritains, ils étaient destinés à s'assurer que chaque membre était à même d'apporter la preuve de son salut. Ils permettaient ainsi de donner corps à la définition théorique d'une Église congrégationaliste : une communauté indépendante de saints « visibles », capables d'assumer le gouvernement ecclésial, liés volontairement par un contrat et suffisamment peu nombreux pour se réunir en un même lieu³.

La procédure d'admission, qui comprenait un récit des circonstances de la conversion des candidats, fit rapidement l'objet de vives polémiques, de part et d'autre de l'Atlantique. Les congrégationalistes britanniques, minoritaires au sein de l'Assemblée de Westminster, furent accusés par les presbytériens de s'inspirer des nouvelles pratiques coloniales, notamment suite à la publication de leur déclaration, *An Apologeticall Narration*, en 1643. Cependant, lorsque Cotton, John Davenport et Thomas Hooker furent invités à participer aux travaux de l'Assemblée, ce dernier, lucide sur le peu de chances de succès du programme, aurait poliment décliné au prétexte qu'il n'allait pas faire « 3000 milles pour être d'accord avec trois hommes⁴ ». D'aucuns jugeaient les principes coloniaux impossibles à transposer dans des nations densément peuplées comme l'Angleterre ou l'Irlande⁵.

Selon leurs détracteurs, les ministres de Nouvelle-Angleterre, en exigeant des preuves – réputées à la fois introuvables et incommunicables – du salut de leurs membres, refusaient de faire confiance aux pasteurs anglais qui témoignaient pourtant,

Edmund S. Morgan's *Visible Saints*», *New England Quarterly*, n° 67.2, juin 1994, p. 298-319.

3. John Cotton a exprimé son point de vue sur les examens d'entrée dans *The Way of the Churches of Christ in New-England*, publié sans son consentement en 1645. Sans entièrement renier cet ouvrage, il lui préférerait *The Keys of the Kingdom of Heaven*, composé après *The Way* mais publié un an auparavant.

4. Cité par Larzer Ziff, *John Cotton on the Churches of New England*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1968, p. 24.

5. Thomas Lechford, *Plain Dealing: Or, Newes from New-England*, Londres, 1642, p. 80.

à distance, des bonnes mœurs de leurs ouailles candidates à l'émigration⁶. En outre, la rigueur des examens spirituels compromettait le zèle missionnaire dans la Baie puisque la conversion des natifs, incapables de se soumettre à de telles exigences, était repoussée « aux calendes grecques », comme le note un polémiste avec une pointe d'humour⁷.

La présente étude s'intéresse dans un premier temps à l'héritage colonial, à la manière dont ces preuves et ces examens ont été compris, importés et adaptés à la situation britannique, alors que la plupart des travaux se limitent à une seule aire géographique. Nous croiserons les pratiques de deux communautés qui partageaient la même conception du salut et la même définition de saints visibles : les congrégationalistes et les baptistes calvinistes⁸. Nous montrerons ensuite comment les débats sur les preuves du salut ont amené les auteurs à intégrer la notion de certitude morale à la théologie calvinienne, point passé sous silence par les commentateurs. Il s'agira enfin d'analyser les stratégies d'évaluation du discours religieux en insistant sur la dimension orale des procédures d'admission. Il nous a paru nécessaire d'examiner à la fois les sources théoriques explicitant le gouvernement des Églises et des documents d'Église manuscrits qui nous renseignent sur les pratiques effectives. Nous prêterons une attention toute particulière aux sources décrivant le déroulement des procédures plutôt que leur justification doctrinale et, plus spécifiquement, à la nature et aux fonctions du récit de la conversion.

6. Robert Baillie accuse John Cotton de n'admettre qu'un quart des émigrants dans son Église, *A Dissuasive From the Errours of the Times*, Londres, 1645, p. 60.

7. Thomas Lechford, *op. cit.*, sig. A2r°, p. 64.

8. La question du baptême des adultes séparait les congrégationalistes et les baptistes mais la présente étude s'attachant à la notion de preuve et au récit de conversion, il est possible de s'inspirer des ouvrages théoriques et pratiques des deux mouvements.

I. LES PROCÉDURES D'ADMISSION COLONIALES ET BRITANNIQUES : CROISEMENT DE PRATIQUES EXPÉRIMENTALES

Dans les disciplines d'Église, les congrégationalistes et les baptistes proposent fréquemment des lectures typologiques du Temple de Salomon⁹ : l'Église est composée de pierres vivantes travaillées par la grâce, dont les portes sont farouchement gardées par des sentinelles investies du pouvoir des clés et qui veillent à ce que ne s'immiscent dans la maison de Dieu les étrangers et les ennemis susceptibles de la corrompre¹⁰. Le Temple de Salomon, type du Christ et de l'Église universelle, devient alors aussi le type de chaque communauté congrégationaliste dont l'entrée est protégée par l'ensemble des membres et non pas par les seuls pasteurs. Et la métaphore se littéralise parfois. À Bedford, on laisse attendre les candidats devant une porte close, comme on les laisse attendre à la porte du Temple, pour éprouver la force de leur désir : « We do also agree that such persons as desire to joyne in fellowship [...] [the friends] shall desire them to come to the next church-meeting, and to waite neare the place assigned for the meeting, that they may be called in¹¹ ». Inversement, et même s'ils sont en théorie autorisés à venir écouter les prêches, les excommuniés sont maintenus dans une position liminale : « the excommunicate is held out of the meeting, at the doore, if he will heare, in frost, snow, and raine¹² ».

Les procédures d'admission comportent encore de nombreuses zones d'ombre. Il faut tout d'abord noter qu'en Nouvelle-Angleterre, les examens d'entrée ont été formalisés à la faveur

9. Voir par exemple, John Bunyan, *Solomon's Temple Spiritualiz'd*, dans *The Miscellaneous Works*, Oxford, Clarendon Press, 1989, t. VII.

10. Selon Thomas Shepard, le premier péché d'Adam et d'Ève aurait été de laisser entrer le serpent dans le jardin d'Éden, « the ruine of a church may be the letting in of some one ill member », *The Parable of the Ten Virgins Opened and Applied*, Londres, 1660, p. 199, texte cité par Edmund Morgan, *op. cit.*

11. *The Minutes of the First Independent Church (now Bunyan Meeting) at Bedford, 1656-1766*, H. G. Tibbutt (éd.), Bedford, Bedfordshire Historical Record Society, 1976, p. 24.

12. Thomas Lechford, *op. cit.*, p. 13.

d'un contexte local bien particulier. Ils auraient ainsi permis, non seulement de juger de l'état spirituel de chaque membre, mais aussi de contrôler la menace antinomienne incarnée par Anne Hutchinson et de s'assurer de l'orthodoxie des membres¹³. Les historiens considèrent donc qu'il faut y voir une tentative de renforcement de l'autorité des ministres¹⁴.

En outre, la disparité des sources ne permet guère de tirer de conclusions définitives. Des deux côtés de l'Atlantique, des disciplines d'Église, plus ou moins disertes sur les détails des examens d'entrée ont certes survécu, mais ce sont des documents hybrides, censés offrir des directives sur la fondation et le gouvernement des communautés sans toutefois menacer leur indépendance. Les autres documents diffèrent largement. On possède, par exemple, un *corpus* manuscrit de récits de conversion coloniaux, la plupart pris en note par Thomas Shepard, et deux textes polémiques composés par Thomas Lechford et William Rathband respectivement¹⁵. En Grande-Bretagne,

13. Voir notamment, William K.B. Stoeber, « *A Faire and Easie Way to Heaven* » : *Covenant Theology and Antinomianism in Early Massachusetts*, Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1978; Philip F. Gura, *A Glimpse of Sion's Glory: Puritan Radicalism in New England, 1620-1660*, Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1984, p. 237-75; Michael P. Winship, *Making Heretics: Militant Protestantism and Free Grace in Massachusetts, 1636-1641*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2002.

14. Edmund Morgan, *op. cit.*, Raymond Phineas Stearns et David Holmes Brawner, « New England Church "Relations" and Continuity in Early Congregational History », *Proceedings of the American Historical Society*, n° 75, 1965, p. 13-45; David Kobrin, « The Expansion of the Visible Church in New England: 1629-1650 », *Church History*, n° 36.2, juin 1967, p. 189-209; Robert A. Rees, « Seeds of the Enlightenment. Public Testimony in the New England Congregational Churches, 1630-1750 », *Early American Literature*, n° 3.1, printemps 1968, p. 22-9; Michael McGiffert, *God's Plot: Puritan Spirituality in Thomas Shepard's Cambridge*, 1972; Amherst, University of Massachusetts Press, 1994, p. 135-225; George Selement et Bruce C. Woolley, « Introduction », dans *Thomas Shepard's Confessions*, George Selement et Bruce C. Woolley (éd.), Boston, The Colonial Society of Massachusetts, 1981, p. 1-28; Charles Lloyd Cohen, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1986, p. 137-61; James F. Cooper Jr, *Tenacious of Their Liberties: The Congregationalists in Colonial Massachusetts*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1999, p. 33-sq.

15. Thomas Lechford, *op. cit.*, et William Rathband, *A Briefe Narration of some Church Courses*, Londres, 1643.

quatre collections imprimées de récits de conversion subsistent¹⁶. Elles portent la marque de l'intervention éditoriale de leurs compilateurs et sont, en ce sens, relativement peu fiables¹⁷. Le chercheur est par conséquent contraint d'extrapoler à partir des renseignements succincts et épars que renferment les manuscrits ayant survécu dans les archives. La variété des sources et l'indépendance des communautés nous invitent donc à la plus grande retenue, afin de ne pas généraliser des pratiques par définition hétérogènes. La procédure d'admission doit sa longévité au fait que les communautés aient disposé de la latitude nécessaire pour l'adapter.

Si l'on en croit les sources coloniales, qui sont les plus précises sur le sujet, lorsqu'une personne manifestait son « désir » de rejoindre une communauté, elle était entendue, en privé, par le ministre et quelques membres qui avaient toute autorité pour mettre un terme au processus, s'ils jugeaient que cette première prise de contact n'était pas satisfaisante. Dans le cas contraire, le nom de la personne était proposé à l'Église. Les membres disposaient alors du temps nécessaire pour mener une enquête de moralité sur l'impétrant. En l'absence d'objections, il ou elle était alors invité(e) à se présenter devant l'Église, en règle générale un dimanche, pour présenter en une quinzaine de minutes un récit oral de sa conversion (accompagné ou non de questions), proposer une confession de foi et souscrire au contrat de la communauté¹⁸.

Témoins de l'inhérente souplesse de ces principes, les Britanniques ne se sont pas grandement éloignés, dans l'esprit, des pratiques coloniales décrites ci-dessus. Dans la forme, cependant, il semblerait qu'ils aient évolué vers une simplification de

16. John Rogers, *Ohel or Beth-shemesh*, Londres, 1653 ; [Henry Walker], *Spiritual Experiences of Sundry Beleevers*, Londres, 1653 ; Samuel Petto, *Roses from Sharon*, dans *The Voice of the Spirit*, Londres, 1654 et Charles Doe, *A Collection of the Experience of the Work of Grace*, Londres [1700].

17. Pour l'analyse des récits édités par les pasteurs et leurs relations avec les récits oraux entendus dans les Églises, voir le chapitre correspondant dans notre prochain ouvrage, Anne Dunan-Page, *L'Expérience protestante. Histoire d'un récit et de sa pratique*, à paraître.

18. Thomas Lechford, *op. cit.*, p. 4-11.

la procédure, un endiguement de l'autorité des pasteurs et une protection accrue de l'intimité des membres – trois modifications à première vue subtiles mais qui se sont révélées salutaires en périodes de persécution.

Simplification de la procédure tout d'abord. La pratique coloniale reposait sur deux types de témoignages : le récit de conversion et la confession de foi. Parfaitement séparés dans les documents qui nous les décrivent, l'un avait pour fonction de s'assurer de la régénération spirituelle des candidats, l'autre de leur connaissance des grands principes doctrinaux. Spiritualité et connaissances dogmatiques faisaient ainsi l'objet de deux discours. Les sources britanniques, quant à elles, semblent indiquer que les deux étapes ont fusionné puisqu'elles mentionnent uniquement le récit de l'« expérience » du croyant. Certaines Églises ne proposaient pas non plus de contrat écrit. Soit les informations données dans le récit et dans la confession de foi étaient jugées redondantes, soit les connaissances « intellectuelles » et non « expérimentales » faisaient l'objet de vérifications en amont et non le jour même de l'admission.

Autre divergence avec la pratique coloniale, les Britanniques se montraient soucieux de promouvoir le gouvernement communautaire de l'Église et d'accorder davantage de pouvoir aux membres. Ce point est particulièrement flagrant chez les baptistes. Des membres étaient désignés pour aller rendre visite aux futurs candidats mais sans que le pasteur soit présent¹⁹. Les visites préliminaires par des laïcs, qui ont donc remplacé les entretiens privés pastoraux de Nouvelle-Angleterre, étaient déjà en vigueur durant l'Interrègne mais on peut comprendre comment elles ont pu faciliter l'admission de membres en périodes de clandestinité, lorsque les pasteurs et les responsables ne pouvaient remplir pleinement leurs fonctions.

La troisième modification concerne le caractère privé de l'évaluation des candidatures. Les congrégationalistes et les baptistes ne fonctionnaient pas en autarcie parce qu'ils souhaitaient faire

19. Plusieurs visites étaient parfois nécessaires. Voir par exemple, Tibbutt, *Minutes, op. cit.*, p. 21-29.

montre du zèle qui les animait. Les admissions et les excommunications, tout comme les prêches, les prières, les chants et les baptêmes, étaient publics, chacun pouvant ainsi être édifié par l'exercice de la discipline ou l'homilétique d'un pasteur. Seuls les membres avaient le droit de recevoir le sacrement une fois par mois mais les curieux pouvaient alors observer le spectacle depuis la porte²⁰. Si ce désir de théâtraliser chaque étape de la vie communautaire est incontestable dans les Églises de Nouvelle-Angleterre, les sources britanniques sont souvent silencieuses sur la présence éventuelle de spectateurs : rien ne permet de conclure que l'admission et l'excommunication, autrement dit l'exercice du pouvoir des clés, aient été systématiquement conduites en présence de membres extérieurs à la communauté.

Quelques indices permettent même d'indiquer que cette pratique pouvait poser problème dans les Églises coloniales. Dans les récits pris en note par Thomas Shepard, certaines personnes font état de la « honte » qu'elles éprouvent à venir s'exprimer un dimanche devant toute la communauté²¹. Une note marginale de William Rathband indique que des candidats jugés trop « faibles », étaient donc autorisés à ne pas venir se présenter un dimanche mais un autre jour de la semaine. Rathband ne saisit absolument pas la différence (toute prise de parole en public étant pour lui traumatisante) mais le changement de jour permettait très certainement d'éviter que l'auditoire, en particulier les spectateurs non encore membres de l'Église, ne soit trop nombreux et gêne ainsi les moins aguerris²².

Enfin, l'épineuse question de la présence des femmes ne fut pas résolue partout de la même façon. À Boston, elles étaient entendues en privé, pour respecter les injonctions pauliennes leur demandant de garder le silence, tandis que Salem, comme la plupart des Églises britanniques, leur demandaient de venir

20. Thomas Lechford, *op. cit.*, p. 17.

21. Mary Angier Sparrowhawk, William Manning et Mr Haynes, dans George Selement et Bruce Wooley, *Thomas Shepard's Confessions*, *op. cit.*, p. 66, 95 et p. 167-168, respectivement. Haynes emploie les termes « awkward » et « loath » pour exprimer sa réticence.

22. William Rathband, *op. cit.*, p. 30.

s'exprimer en public. Or les récits, point que les historiens ne semblent pas avoir relevé, pouvaient parfois être considérés comme des exégèses (*prophesying*), les dons de certains candidats étant ainsi révélés avant même que leur admission ne soit entérinée²³. Cette remarque incidente de la part d'un polémiste, si elle est exacte, fournit une nouvelle explication à la décision de ne pas autoriser les femmes à délivrer un récit en public puisque ces dernières n'étaient pas autorisées par les plus modérés à se prononcer sur les Écritures, à prêcher, ou à prodiguer un quelconque enseignement²⁴.

II. RÊCITS DE CONVERSION, PREUVES ET CERTITUDE MORALE

Les procédures d'admission, quelles que soient les différences entre la Grande-Bretagne et les colonies, et les différences entre les congrégationalistes et les baptistes, reposaient sur des prémisses communes : tous, à divers degrés, considéraient qu'une Église avait le devoir de s'assurer de la sainteté de ses membres d'après des témoignages extérieurs et des éléments exposés verbalement, en particulier dans un récit, « *A publicke vocall declaration of the manner and soundness of their conversion*²⁵ ». Selon leurs opposants, prétendre établir une telle adéquation entre l'Église Invisible et l'Église Visible était scripturairement fallacieux, utopique²⁶, voire hérétique, mais les arguments n'étaient pas simplement de nature théologique. Les congrégationalistes étaient accusés de masquer leurs véritables intentions : s'assurer

23. Thomas Lechford, *op. cit.*, p. 15-16.

24. « We believe the sisters are excluded from Prayer, Prophesying, and giving of thanks in the Church ; they are not permitted verbally to exercise any spirituall gift in the immediate Worship of God in his Church », The Angus Library and Archive, Regent's Park College, Oxford, MS « Maze Pond Church Book (folio), 1691-1708 », fol. 108. Tous les manuscrits de l'Angus Library and Archive sont cités sur autorisation.

25. Richard Mather, *Church-Government and Church-Covenant discussed*, Londres, 1643, p. 2.

26. Le terme est du presbytérien Thomas Edwards, *Antapologia : Or, a Full Answer to the Apologeticall Narration*, Londres, 1644, p. 97.

de la docilité des fidèles en leur imposant une obéissance absolue et n'admettre en leur sein que les plus riches – l'éloquence prétendument requise lors du récit excluant les moins éduqués et donc les moins riches²⁷.

Les congrégationalistes prêtaient le flanc à la critique sociale en invitant non seulement leurs membres mais aussi les spectateurs du dimanche à participer aux collectes : espèces, promesses de don, objets divers (comme une coupe en métal précieux destinée à la communion) pouvaient être déposés devant les diacres, soit sur le lieu de culte, soit chez le donateur²⁸. On peut alors supposer, sans jeter un doute sur les motifs purement spirituels des examens d'entrée, que l'accès à l'Église pouvait être facilité par de fréquentes et généreuses donations.

On possède par ailleurs des témoignages indiquant que fréquenter un candidat favorisait sa candidature, comme dans toute communauté humaine. Richard Mather lui-même ne saurait être plus clair : « Many are not admitted because they are not yet knowne²⁹ ». Les ministres coloniaux étaient donc fréquemment accusés de différer l'intégration des nouveaux émigrants, de ne pas accepter d'inconnus, et ce malgré leur apparente sainteté. John Bastwick et Thomas Rathband fustigent cette période de cohabitation et d'observation mutuelle, ce noviciat forcé, jugé contraire aux Écritures³⁰. En s'ancrant dans la temporalité, la procédure d'admission revêtait cependant des fonctions socialisantes et structurantes essentielles. La validité d'un récit purement affectif, soumis aux aléas d'émotions transitoires, était mise en doute, le témoignage de l'Esprit devant s'accompagner de manifestations sur le long terme de la piété et du zèle animant les candidats³¹. Enfin, les congrégationalistes et baptistes, en donnant à tous le droit de vote pour l'admission des nouveaux membres, en le donnant aux femmes en particu-

27. Robert Baillie, *op. cit.*, p. 106.

28. Thomas Lechford, *op. cit.*, p. 19.

29. Richard Mather, *op. cit.*, p. 8.

30. John Bastwick, *Independency Not God's Ordinance*, Londres, 1645, p. 109, William Rathband, *op. cit.*, p. 10, 29.

31. Michael Winship, *Making Heretics*, *op. cit.*, p. 22-27.

lier, semblaient bafouer l'autorité pastorale et déchirer le tissu social puisque maris et femmes, parents et enfants, maîtres et serviteurs ne remplissaient pas nécessairement, au même moment, les mêmes critères d'admissibilité³².

Ces critiques sociales s'accompagnent de longues discussions sur le statut de la preuve. Les congrégationalistes et les baptistes calvinistes sont censés réclamer des « preuves » de la conversion, « *evidences of ... true conversion*³³ », point repris par la quasi totalité des presbytériens, de Robert Baillie à Zachary Crofton : « [...] such are to be received into Church-membership, must publish such experimental evidences of their conversion, and the truth of grace, before their admission in the face of the Congregation, and in order to the Churches satisfaction of their sincere sanctity³⁴ [...] ». Pour Baillie et Crofton ces preuves ne démontrent rien, chacun étant parfaitement à même de reconnaître les bons chrétiens par leur comportement exemplaire. Pour les presbytériens, il n'est d'autre preuve que l'attitude de chaque homme ou de chaque femme, le cœur et l'esprit restant insondables.

Pour se prémunir contre ces critiques, le discours congrégationaliste insiste non pas sur la « preuve », l'« assurance » ou la « certitude » du salut, mais sur la simple « espérance » : « much tenderness [...] be allowed in the admission of church members, that none of whom there *was reason to hope* they were truly gracious might be excluded », « I belive yt when ye Pastor admitts a Member upon *ye profession of his Faith and Hope and ye satisfaction of ye Church*, he doth in ye Name of our Lord Jesus Christ & by ye consent of ye Church », « Then the Elders proceed, by bringing the Party before the Church, *to give a reason of the hope that is in him*³⁵ ».

32. John Bastwick, *op. cit.*, p. 133-sq, Thomas Lechford, *op. cit.*, p. 12.

33. John Bastwick, *op. cit.*, p. 132.

34. Zachary Crofton, *Bethsbemesh Clouded*, Londres, 1653, p. 177 et Robert Baillie, *op. cit.*, p. 171 et 173.

35. Livre de l'Église congrégationaliste de Woodbridge (1709) cité dans Michael Watts, *The Dissenters : From the Reformation to the French Revolution*, 1978 ; Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 390 ; T. G. Crippen, « Dr Watts's Church-Book »,

Les baptistes, quant à eux, font peu référence à l'espérance, qui se trouve donc être une spécificité du discours congrégationaliste, mais insistent en revanche sur la forme du récit. Les candidats n'offrent pas de preuves mais de simples déclarations. Si l'on prend un seul exemple, celui du livre d'Église de Maze Pond, à Londres, les termes relevés pour décrire le récit de la conversion sont les suivants : « [she] Gave in her experience », « [they] discoverd to ye Church of what god had done for thair soles », « [an] Account [...] of her Faith in Christ », « An Account of a work of grace », « an Account of her Faith », « a declaration of her Faith », « an Account of the Lords work upon her Soul », « an Account of his Conversion », « [an] Account of the Lords gracious workin in her soul³⁶ ».

Le terme « preuve » a beau être évacué, une tension avec l'idéal de pureté de l'Église perdure. Pour le baptiste William Kiffin,

Suppose a Person desires to sit down as a Member of the Church, as thinking he hath a true Faith, and a Right to the Priviledge in the Church, when yet he can give no *satisfactory demonstration* of either, will any think the Church ought to receive him because he hath that *good persuasion* of himself, when they themselves are satisfied that what he declares is insufficient by the Rule, to make out his Right³⁷?

Dans quel sens doit-on entendre ici *demonstration*? Certainement pas un raisonnement par lequel on établirait la vérité d'une affirmation, comme les controverses voudraient nous le faire croire, mais simplement l'action de montrer, un signe, un indice, une manifestation, sens qui est repris par le verbe très physique, *to make out*.

Transactions of the Congregational Historical Society 1 (1901-1904), p. 26-38 (p. 34), Isaac Chauncy, *A Brief Account of the Church-Order of the Gospel according to the Scriptures*, Londres, s.d., p. 336. Nous soulignons.

36. Angus Library and Archive, MS « Maze Pond », fol. 13, 52, 75, 97, 98, 100 (deux citations), 112-113, 119.

37. William Kiffin, *A Sober Discourse of Right to Church-Communion*, Londres, 1681, p.127. Nous soulignons.

Le terme *manifestation* remplace à la fois *demonstration* et *evidence* dans les ouvrages théoriques: « True Faith makes a man a true Member of the mystical Body of Christ, but cannot instate a man *in foro Ecclesiae*, in the rights of visible communion, till it manifests it self with credibility³⁸ [...] ». Il en est de même dans les livres d'Église, « And att ye same meeting Mrs Elisabeth Richardson upon manifestation off her union wth Christ was received & added to the Church³⁹ ». Seul Dieu peut juger le cœur des hommes, ce que l'Église peut juger, ce ne sont que des signes et des fruits manifestes. Selon le baptiste Isaac Marlow, « Secret hypocrites may and oft times doe git into Gospell Churches which are not Infallible to know the secrets of mens hearts⁴⁰ ».

Malgré tout, certains vont plus loin. Samuel Eaton et Timothy Taylor, par exemple, affirment en 1645, « [It is] reasonable for a *Church* to seek satisfaction, concerning the reality and sincerity of *sanctity* from persons of whom they doubt⁴¹ [...] ». La citation nous rappelle tout d'abord la volonté des congrégationalistes d'insister sur l'aspect rationnel de la procédure. Il s'agit cependant pour ces auteurs, contrairement à la pratique la plus répandue, de s'assurer de la « réalité » de l'élection et non pas seulement de sa probabilité. Enfin, ils semblent indiquer que le récit est utile en cas de doute de l'Église sur une candidature, récusant la présomption d'innocence pourtant souvent mise en avant. Une fois encore, ces divergences nous rappellent que les attentes des pasteurs et des fidèles pouvaient être variées et que des positions plus ou moins radicales sont représentées dans les littératures congrégationaliste et baptiste, bien loin d'être uniformes.

38. Isaac Chauncy, *Ecclesia Enucleata*, Londres, 1684, p. 109.

39. Angus Library and Archive, MS « Porton and Broughton Church Book 1653-1684 », fol. 6.

40. Isaac Marlow, « A Treatise of a visible and Regular Gospel Church » (c.1702), Angus Library and Archive, Regent's Park College, Oxford, MS FPC. E21, fol. 16v°.

41. Samuel Eaton et Timothy Taylor, *A Defence of Sundry Positions*, Londres, 1645, p. 34.

Quant à John Owen, il résume le propos de ce qu'on pourrait appeler les « modérés », en présentant une version toute différente de la « réalité » :

We acknowledge that many Church Members are not what they ought to be, but that many *Hypocrites* may be among them ; that the judgment which is passed on the Confession and Profession of them that are to be Admitted into Churches is *charitative*, proceeding on evidence of moral Probability, not determining the reality of things themselves⁴² [...]

Owen introduit la notion de probabilité morale, montre qu'il ne s'agit pas de s'assurer de la réalité de la foi mais simplement des signes de la foi, en pratiquant un jugement fondé sur la charité⁴³. Il est possible que la notion de « probabilité morale », variation sur le terme plus commun de « certitude morale », ait été empruntée à Thomas Shepard ou à John Cotton, à qui Owen doit d'avoir adopté les principes congrégationalistes⁴⁴. Pour Shepard en effet, « A Moral certainty a man may have and should have of all Church-members, a certainty of faith, conditional, though not absolute ; *as if* it be thus as they say⁴⁵ ».

Deux traditions s'entrecroisent alors. La notion de certitude morale (ou « certitude de la foi ») renvoie tout d'abord aux transformations de l'assurance du salut calvinienne par la pratique pastorale et la cure des âmes⁴⁶. Des générations de puritains, l'exemple le plus connu étant sans doute William Perkins, avaient en effet réinterprété l'héritage de Calvin, d'une part, en séparant la foi de l'assurance de la foi et, d'autre part, en montrant aux

42. John Owen, *The True Nature of a Gospel Church and Its Government*, Londres, 1689, p. 14.

43. Baird Tipson, « Invisible Saints : The Judgement of Charity in the Early New England Churches », *Church History*, n° 44.4, décembre 1975, p. 460-471.

44. John Owen, « Of Schisme », dans *A Defence of Mr John Cotton*, Oxford, 1658, p. 62.

45. Thomas Shepard, *Parable of the Ten Virgins*, p. 199. Nous soulignons.

46. Sur la question de l'assurance, voir Stoevers, *op. cit.*, p. 11-37, Winship, *Making Heretics*, *op. cit.* p. 12-27 et du même auteur, « Weak Christians, Backsliders, and Carnal Gospellers : Assurance of Salvation and the Pastoral Origins of Puritan Practical Divinity in the 1580s », *Church History*, n° 70.3, septembre 2001, p. 462-481.

croyants que le moindre grain de sénevé, pour reprendre les termes de la parabole (Matt. 13), et non une certitude absolue, témoignait de la grâce divine.

Cette tradition n'est cependant pas la seule ayant informé les principes d'admission des congrégationalistes et des baptistes. Au XVII^e siècle, comme l'ont parfaitement démontré les historiens des idées, de Barbara Shapiro à Steven Shapin, la preuve est intimement liée au concept de certitude morale qui évolue de la sphère juridique à la sphère scientifique et religieuse et se fonde sur la question cruciale de la fiabilité des témoins⁴⁷. Or la certitude morale, en religion, n'est généralement évoquée que dans le contexte du courant anglican latitudinaire qui souhaitait démontrer la « rationalité » des Écritures contre certains séparatistes accusés de promouvoir des expériences charismatiques et prophétiques fondées sur l'inspiration divine⁴⁸. Il faut aujourd'hui reconnaître que lors des procédures d'admission, mais également d'excommunication, les congrégationalistes et les baptistes ont largement contribué aux débats sur la recherche des preuves en instaurant un régime fondé sur des interrogatoires de témoins, sur la patiente reconstitution d'un faisceau d'indices et sur le rendu d'un verdict guidé par la charité, à même de satisfaire la conscience de chacun, selon la tradition aristotélicienne voulant qu'à chaque situation corresponde un degré de certitude. La codification des conditions d'admissibilité dans le Temple de Dieu imite le modèle juridique et sert de garde-fou à une expression débridée de la spiritualité.

47. Voir Barbara Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law and Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1983 ; *Beyond Reasonable Doubt and Probable Cause: Historical Perspectives on the Anglo-American Law of Evidence*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1991 et *Culture of Fact: England, 1550-1720*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2000 ; Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1994.

48. Sur les positions de William Chillingworth et John Tillotson, voir Henry G. Van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought, 1630-1690*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963, p. 13-48.

Or c'est précisément la notion de certitude morale que certains détracteurs du congrégationalisme choisissent d'attaquer. Pour ces derniers, en effet, s'il s'agit simplement d'obtenir des probabilités – et non un degré supérieur de certitude – alors tous les examens, hormis l'observation de la conduite des hommes, deviennent inutiles :

all the demonstrations which can be made to another, are so oft found false, that in understanding men they can breed at most but a faillible opinion, or a charitable hope, which is farre from any certainty either of sense or science, much more of faith or immediate revelation⁴⁹.

Les presbytériens sont toutefois divisés sur ce sujet. Dans un ouvrage par ailleurs très critique, l'Écossais Samuel Rutherford, en cherchant à résumer la procédure, emploie des termes que les congrégationalistes n'auraient pas reniés : « Our Brethren will have none members of the visible *Church*, but such as are satisfactory to the consciences of all the visible *church*, and give evidences so cleare, as the judgement of discerning men can attained unto, that they are truly regenerated⁵⁰ ». Certes, les congrégationalistes se trompent, certes ils ont tort d'exiger des « preuves » d'une « véritable » régénération. Et pourtant, ne cherchent-ils pas simplement à satisfaire la conscience individuelle d'hommes et de femmes raisonnables rendant un jugement par lequel ils manifestent leurs capacités de discernement ? Ce sont là les termes quasiment exacts des ouvrages techniques sur le droit de la preuve en Grande-Bretagne⁵¹.

La fonction du témoignage ne se limitait cependant en rien à la recherche de prétendues preuves parce que membres et candidats entraient dans un dialogue dont le but était l'édification mutuelle. La pastorale puritaine avait depuis longtemps constaté qu'un croyant était souvent incapable de déceler des signes de

49. Robert Baillie, *op. cit.*, p. 161.

50. Samuel Rutherford, *The Due Right of Presbyteries*, Londres, 1644, p. 251.

51. Barbara Shapiro, *Culture of Fact*, *op. cit.*, p. 32, *Probability and Certainty*, *op. cit.*, p. 163-93, Henry Van Leeuwen, *op. cit.*, p. 69.

l'amour divin. L'introspection, la tenue d'un journal, l'écriture d'un récit de vie, les conversations, les sermons, la fréquentation assidue du service divin ne conduisaient pas toujours à davantage de certitude dans le domaine spirituel. Ainsi donc, l'Église, en exigeant que l'on vienne tout simplement se dire, se jugeait à même d'interpréter les signes de façon plus probante qu'une personne isolée, souvent en proie à des oscillations spirituelles et incapable d'envisager des probabilités. L'intime conviction ne suffisait pas parce que le jugement individuel du candidat était considéré moins crédible que le jugement collectif de l'Église.

Faut-il en conclure pour autant, en suivant une certaine mode critique, qu'une Église congrégationaliste constituait une « communauté interprétative » homogène⁵² ? L'auditoire, comme on l'a vu, était bien disparate, tout du moins en Nouvelle-Angleterre. Laïcs et pasteurs, membres et spectateurs, mais aussi adultes et enfants, assistaient aux récits. Sous des dehors consensuels, il arrivait que des demandes soient retardées pendant des mois ou des années parce que tel frère ou telle sœur se déclarait insatisfait(e) sur un point⁵³. Enfin, se posait la question du vote des femmes. On sait aujourd'hui qu'elles étaient majoritaires dans les Églises congrégationalistes et surtout baptistes. Pour éviter alors qu'elles ne votent toutes de la même façon et ne constituent, en quelque sorte, une communauté dans la communauté, Isaac Marlow a cherché à démontrer que le terme « majorité » signifiait en fait une majorité de voix masculines. Aucune candidature ne pouvait être acceptée si seule une majorité de femmes se prononçait en sa faveur⁵⁴. Sans vouloir nier le pouvoir d'interprétation autoproclamé des Églises et la volonté d'entendre et d'examiner les récits en commun afin de minimiser la marge d'erreur, il est difficile d'accepter sans réserve

52. Sur la « communauté d'interprétation », voir John Owen King III, *The Iron of Melancholy. Structures of Spiritual Conversion in America from the Puritan Conscience to Victorian Neurosis*, Middletown, Conn., Wesleyant University Press, 1983, p. 40-49.

53. Lechford mentionne que « souvent », le récit suscitait des objections, Thomas Lechford, *op. cit.*, p. 11.

54. Isaac Marlowe, fol. 89.

l'argument selon lequel les critères auraient été les mêmes pour tous, l'écoute du récit déclenchant systématiquement un sentiment de cohésion et d'identité. Les débats faisaient rage, tant pour l'admission que pour l'excommunication des membres, et une candidature était susceptible de diviser l'Église autant que de confirmer une illusoire homogénéité.

III. ÉVALUATION DU DISCOURS : PREUVES ET ORALITÉ

Les Églises congrégationalistes furent accusées de rechercher des preuves tandis qu'elles prétendaient écouter un récit dans lequel elles traquaient, dans l'exercice de la charité et en n'obtenant qu'une certitude morale, les marques de la grâce divine, et ce afin de mieux accueillir dans la maison de Dieu des saints qui douteraient de leur salut. Ce récit devait être oral, la verbalisation de l'expérience étant jugée valide, « Persons can no otherwise know each others minds but by their Expressions⁵⁵ ».

L'évaluation du discours portait cependant moins sur les termes du récit que sur sa forme puisqu'il était tout d'abord soumis à un certain décorum : « But there are many off confessions by those that are received ; and extravagant enlarged discourses of the set time of their conversion, and their Revelations, and ill Application of Scripture which make such long doings, and are *wearisome* and *uncomely*⁵⁶ ». Shepard se méfie des récits trop longs qui ennuiant l'auditoire et vont à l'encontre des règles élémentaires de la bienséance. Un bon récit est aussi un récit qui sied aux circonstances, témoignant des facultés d'adaptation des candidats auxquels on rappelait également qu'il fallait s'exprimer de façon audible⁵⁷. La question de la portée de la voix était cruciale chez les baptistes puisque le récit pouvait se faire non pas à l'intérieur d'une maison, d'une étable ou d'une

55. John Williams, *The Divine Institution, Order and Government of a Visible Church of Christ*, Londres, 1701, p. 62. Le psaume 66:16, recommandant l'invocation du Seigneur par la « bouche » du fidèle, est généralement cité dans ce contexte.

56. Thomas Shepard, *Parable of the Ten Virgins*, p. 200. Nous soulignons.

57. Thomas Lechford, *op. cit.*, p. 6, 7.

chapelle, mais sur les berges même de la rivière où le candidat allait être immergé⁵⁸.

Les presbytériens insistèrent alors sur la dureté de cette pratique et sur ses conséquences pernicieuses, certains agneaux de Dieu étant laissés à la porte du Temple. En exigeant une prise de parole publique, en exigeant des détails souvent impossibles à se remémorer sur le jour, le lieu, les circonstances de la conversion, en posant des questions inopinées, subjectives, et parfois incompréhensibles, sans que les candidats aient eu le temps de s'y préparer, en exigeant enfin le respect d'un certain décorum, les congrégationalistes étaient coupables d'infliger une souffrance inutile⁵⁹. Selon William Rathband, nombreux étaient ceux que les examens d'entrée décourageaient d'emblée, parce qu'ils étaient trop timides ou se jugeaient incapables de satisfaire la « curiosité » d'une foule exigeante. Même lorsqu'ils étaient admis, le souvenir d'une piètre performance pouvait hanter les fidèles pendant des années et les empêcher de se représenter en cas d'échec⁶⁰. La procédure excluait les moins éduqués et, plus généralement, tous ceux dont l'éloquence et la rhétorique n'étaient pas suffisantes pour convaincre un auditoire. Il y aurait donc eu ségrégation par l'acte de parole. Les congrégationalistes, quant à eux, continuèrent d'asséner l'argument de l'espérance et de la charité au point, parfois, de déclarer que tous ceux qui le désiraient pouvaient être admis⁶¹.

On ne peut cependant pas considérer que l'admission ait été une pure formalité, les sources étant quasi unanimes sur le traumatisme que constituait la prise de parole en public.

58. Angus Library and Archive MS « Maze Pond », fol. 138, 142, 144.

59. William Rathband, *op. cit.*, p. 8.

60. *Ibid.*, p. 10. Il est difficile de juger du taux effectif d'échec mais les filtres ne fonctionnaient pas toujours de façon efficace en amont. Pour des exemples de personnes devant se représenter, voir H. G. Tibbutt, *Minutes, op. cit.* p. 24 et *Some Early Nonconformist Church Books*, H. G. Tibbutt (éd.), Bedford, Bedfordshire Historical Record Society, 1972, p. 27. L'Église de Bedford se doute qu'un échec peut être difficile à supporter et recommande à ses membres de redoubler d'attention, « [to prevent] any temptation that by the denyall of admittance they may be exposed to », H. G. Tibbutt, *Minutes, op. cit.*, p. 24.

61. Richard Mather, *op. cit.*, p. 7.

Tout au moins dans la première moitié du XVII^e siècle, les congrégationalistes n'envisagèrent pas véritablement d'assouplir la procédure⁶². Les cas d'exemption devaient rester rares, en Grande-Bretagne comme en Nouvelle-Angleterre, mais les plus timorés pouvaient être entendus en privé : « but if through Bashfulness the Party cannot speak before the Congregation, the Elder and two or three more Persons may received an account of his or her Faith, and report it to the Church⁶³ ». Les livres d'Église confirment ces exemptions théoriques. Par exemple, à Stevington, en 1674, « Then also were 2 or 3 freinds appointed to heare John Norris and his wife speake their experience because of their bashfulness etc.⁶⁴ ». Il est délicat de saisir le langage des émotions mais cette timidité (*bashfulness*), qui semblait frapper les hommes comme les femmes, était directement associée à l'acte de parole. Elle prenait des accents parfois plus physiques, comme lorsque le programme de Cambridge mentionne une « infirmité⁶⁵ ». Elle pouvait être également liée à la honte, les candidats n'« osant pas » s'exprimer⁶⁶, ou se diluer dans une « faiblesse d'expression » dont on ne sait plus trop si elle est physique ou spirituelle⁶⁷. Certains saints ne manquaient pas d'éloquence : ils n'arrivaient tout simplement pas à prendre la parole. Leur langue se déliait cependant dès l'instant où ils étaient entendus en petit comité, dans l'espace privé, plus rassurant, de leur demeure, et en l'absence de témoins extérieurs.

62. Selon Michael Watts, la modification des critères d'admission au XVIII^e siècle dénote le passage d'une mentalité de « secte » à une mentalité de « dénomination », *op. cit.*, p. 386-sq. Sur l'évolution des récits de conversion au XVIII^e siècle, voir Bruce Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 287-320.

63. Benjamin Keach, *The Glory of A True Church*, Londres, 1697, p. 17-18.

64. H. G. Tibbutt, *Nonconformist Church Books*, *op. cit.*, p. 27.

65. « The Cambridge Platform » (1648), dans *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, Willinston Walker (éd.), 1893 ; New York, The Pilgrim's Press, 1991, p. 223.

66. William Rathband, *op. cit.*, p. 10.

67. *Idid.*, p. 30 (« If a party be a Woman, or otherwise weake in expression ») et Thomas Lechford, *op. cit.*, p. 8. (« if the party be weake »).

Pourquoi exiger que tous viennent se présenter en public alors même que les pasteurs reconnaissent la difficulté pour les plus vulnérables ? Certains éléments de réponse, on l'a vu, ont trait aux principes ecclésiaux : les candidats devaient se présenter devant l'ensemble de l'Église parce que les membres partageaient le pouvoir décisionnaire, parce que l'interprétation collective était jugée plus fiable que l'interprétation personnelle et que le récit pouvait contribuer à la conversion de personnes extérieures. En Angleterre, au XVII^e siècle, il fallait ensuite que les croyants puissent être capables de faire face à l'opprobre sociale qui entourait la dissidence et, dans le pire des cas, aux persécutions. S'ils étaient incapables de venir parler devant un public relativement bienveillant, les chances étaient minces qu'ils puissent supporter les moqueries, a fortiori tenir tête un jour à un juge.

Un autre type d'argument, d'ordinaire négligé par les commentateurs, nous alerte sur la question fondamentale de la parole en contexte protestant. Il semble difficile d'établir un lien direct entre les récits de conversion et l'autobiographie spirituelle puritaine à l'époque moderne, comme l'ont fait certains historiens de la littérature, parce que l'oralité fut de tout temps l'une des préoccupations majeures des communautés⁶⁸. Il fallait « voir » le récit, la manière de le présenter étant un indice supplémentaire de la sincérité du croyant. L'acte même de parole était un signe de la grâce, le corps, l'organe, la voix donnant visibilité aux signes invisibles.

Selon le baptiste Isaac Marlow, venir s'exprimer en public est une épreuve pour ceux qui ont des difficultés à se dire mais l'expérience montre que le Christ encourage ses élus. La capacité à surmonter les émotions est donc un signe de grâce :

68. Patricia Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*, 1983 ; Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ; Tom Webster, « Writing to Redundancy: Approaches to Spiritual Journals and Early Modern Spirituality », *Historical Journal*, n° 39, 1996, p. 33-56, et Bruce Hindmarsh, *op. cit.*, excellent ouvrage mais qui tend à minimiser l'importance de l'oralité.

The pretence is that many Persons are so modest and shame faced that they cannot utter their minds before a congregation so well as privately [...] Besides experience witnesseth that when sincere christians have been following the Lord Jesus and remembring him in his wayes he has met with them and helped their infirmities soe as to enable them to discover the Truth of their conversion and their light in Gospell Ordinances⁶⁹ [...]

La timidité mentionnée plus haut est ici remplacée par la « pudeur » et par la « honte », les deux restant associées à une plainte du corps (*infirmities*). Les congrégationalistes proposent un riche lexique émotionnel (composé de termes qui ont pu être soit prononcés par les candidats pour réclamer une exemption, soit choisis par les pasteurs) pour évoquer la crainte de se dire, où l'on voit le corps entraver le témoignage de l'Esprit.

L'argument de Marlow peut paraître convenu, bien qu'il ait été paradoxalement passé sous silence par les historiens, parce qu'il touche directement au logocentrisme protestant. Il survécut donc sous diverses formes avant d'être, sinon remis en question, du moins nuancé par l'émergence d'une foi nouvelle dans le pouvoir de l'écriture. Dans les années 1830, par exemple, lors d'un bref échange épistolaire avec Henry Page, John Ryland Jr (favorable à l'instauration de récits écrits) attaque les témoignages oraux en montrant qu'ils ne limitent en rien l'orgueil des impétrants mais encouragent les pauvres (en particulier les pauvres femmes) à croire de façon erronée et quasi superstitieuse en la présence de l'Esprit Saint dans la parole :

Instead of viewing [an oral account], as a sacrifice of pride in the speaker, to the authority of Christ; I view it as a sacrifice to human authority, and the unbending pride of some of the inconsiderate poor, who suppose that the spirit cannot influence a poor timid Christian, in writing her experience, but that what is spoken must be by his assistance⁷⁰.

69. Isaac Marlow, fol. 11-12.

70. MS Northamptonshire Record Office, « Respecting Written Experience », « Copies of autograph mss. of the Rev. J. Ryland D.D. », Northampton College Street Baptist Church Archives 8 (copie de l'original conservé au Bristol Baptist

Les récits de conversion présentent une tension impossible à ignorer. L'insistance sur la parole entraine en conflit avec l'expression de la vie spirituelle : toutes les personnes dans l'incapacité de venir s'exprimer en public parce qu'elles étaient en proie à des émotions insurmontables pouvaient alors douter de la présence de la grâce en eux et apparaître moins crédibles aux yeux de l'Église. C'est ce logocentrisme, de John Cotton à Henry Page, qui a exposé les congrégationalistes aux critiques les plus virulentes, sans que les commentateurs aient toujours pris soin de le reconnaître.

IV. CONCLUSION

À bien des égards, il peut paraître légitime de considérer que la pratique du pouvoir des clés par les Églises congrégationalistes et baptistes du XVII^e siècle fut travaillée par la nature des preuves du salut, par la recherche des preuves et par l'expression des preuves. Nous avons cependant souhaité faire ici état de certaines réserves méthodologiques ayant trait à la variété des sources et à l'essence même des mouvements congrégationalistes. La différence entre ce qui relève de la théorie et des pratiques religieuses, l'indépendance de chaque communauté favorisant l'adoption de critères extrêmement variés, la théâtralisation des pratiques, nous interdisent d'accorder trop de crédit aux sources écrites, ou de les juger trop uniformes, et déplacent de fait l'analyse des conditions d'expression du discours sur les terrains plus instables de l'oralité, des rituels et des émotions.

À quoi pouvait songer la jeune servante qui s'essayait à ordonner des sentiments bien contradictoires, devant un auditoire que l'on peut supposer familier, mais aussi devant de parfaits inconnus, car il fallait bien s'exhiber devant le Monde pour susciter des vocations en ces temps de rivalité confessionnelle ? La timidité, la pudeur, la faiblesse, qui justifiaient les demandes d'exemption, trahissaient-elle seulement la crainte

de la prise de parole en public et comment alors concilier la peur de se dire avec la présence supposée de l'Esprit dans l'acte de parole ? La servante se sentait-elle spirituellement inférieure à sa maîtresse parce que l'expression de sa conversion avait été moins éloquente, moins maîtrisée, ou tout simplement moins touchante, alors même que le pasteur prêchait chaque dimanche que l'Esprit Saint fait peu de cas de l'éducation ou de la fortune ? Et quelle légitimité pouvait-elle ressentir lorsqu'elle était jugée apte à se prononcer sur le récit des autres à l'instant même où elle était admise ?

La notion de preuve doit également être remise en question. Les polémistes avaient tout intérêt à persuader leur lectorat que les congrégationalistes cherchaient à obtenir des preuves de la grâce et ainsi à sonder les desseins divins. Or le rôle de l'Église se limitait à rendre la foi manifeste et « évidente », à lui octroyer une tangibilité par un processus ayant une épaisseur temporelle qui prévoyait une longue prise de contacts, une préparation à la cérémonie et le recueil de témoignages extérieurs. Il faut également reconnaître que le spectacle de l'admission et de l'excommunication était légitimé par une rhétorique légale et des critères bien définis qui encadraient l'expression des émotions religieuses sans en masquer pour autant le caractère éminemment personnel et parfois incontrôlé. La preuve sort alors du cadre strictement théologique et des discussions théoriques sur l'assurance du salut au cœur de la pastorale calviniste, pour se conformer aux discours épistémologiques sur le concept de certitude morale.

Considérés selon les points de vue comme une épreuve cruelle, une nouveauté sans fondement scripturaire, un quart d'heure histrionique, ou bien comme un rite de passage, un examen du désir et de l'obéissance, une expression des mouvements de l'âme, un acte public renforçant la cohésion ecclésiale, le processus de cooptation congrégationaliste et baptiste, et le rôle des sentinelles de Dieu, continuent de fasciner, alors même que la pluralité des voix devrait nous empêcher d'en saisir les contours, la pratique et, au fond, la réalité.